

USO, DOMINIO Y PROPIEDAD EN LA ESCUELA FRANCISCANA

M^a IDOYA ZORROZA HUARTE

Universidad de Navarra

MANUEL LÁZARO PULIDO

UCP-CEFi / UBO / CEDEU-URJC¹

RESUMEN

Se estudian las nociones de ‘uso’, ‘dominio’ y ‘propiedad’) en el pensamiento franciscano por dos motivos. Por un lado, la Escuela de Salamanca, que en cierto modo actúa de síntesis y proyección de las tesis clásicas y medievales y las conecta con el pensamiento moderno, aporta una interesante respuesta en torno al dominio para responder a lo que denominaremos “cuestión franciscana”, así se ve especialmente claro en Domingo de Soto y los autores de dicha Escuela que siguen principalmente su pensamiento. Por otro lado, la particular visión de los autores franciscanos sobre la libertad, el valor de la riqueza y la pobreza para la vida humana y su fin trascendente, y las polémicas políticas en que se vieron involucrados en el siglo XIV, fue significativo para el desarrollo de varias tesis políticas que prepararán las ideas modernas sobre los derechos humanos.

Palabras clave: Escuela franciscana, uso, dominio, propiedad, antropología, justicia, derechos humanos, Escuela de Salamanca.

1 UCP-CEFi: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de Filosofia. UBO: Universidad Bernardo O’Higgins (Chile). CEDEU-URJC: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Rey Juan Carlos.

ABSTRACT

The notions of 'use', 'dominion' and 'property' are studied in Franciscan thought for two reasons. First, the School of Salamanca (which, in a certain way, acts as a synthesis and projection of the classical and medieval thesis and connects them with modern thought), contributes an interesting answer regarding the dominion to answer the "Franciscan question". So it is especially clear in Domingo de Soto and the authors of that School that mainly follow his thought. Second, the Franciscan authors' particular vision of freedom, the value of wealth and poverty for human life and its transcendent end, and the political polemics in which they were involved in the fourteenth century, was significant for the Development of several political theses that will prepare modern ideas on human rights.

Keywords: Franciscan School, use, dominion, property, anthropology, justice, human rights, School of Salamanca.

I. USO, DOMINIO Y PROPIEDAD

1. MÁS ALLÁ DE UN DERECHO A LA PROPIEDAD

Hoy en día puede afirmarse que muchos de los principios que regulan la vida, la convivencia o los intercambios entre personas, comunidades y asociaciones se ha concretado en la fórmula de *los derechos del hombre*. De entre ellos, uno de los primeros y más fundamentales es el denominado "derecho de propiedad". Si su formulación práctica puede retrotraerse desde la "Declaración Universal de Derechos del Hombre"², a los precedentes políticos del siglo XVIII (como la "Declaración de Independencia de los Estados Unidos", en 1776, o la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", en Francia, en 1789), a la legislación inglesa del siglo XVII³, la legislación y la polémica

2 *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*, coord. Xavier Pons Rafols, pról. Mary Robinson, Asociación para las Naciones Unidas en España (Barcelona: Icaria, 1998). Los artículos son: "Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia". "Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona". "Artículo 17: 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente; 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad". Se ha afirmado que no hay tanto una profundización intelectual en la noción de derechos humanos, que heredamos fundamentalmente de la Ilustración, como una lucha política por la implantación universal de dichos derechos: cf. James Griffin, *On human rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 13.

3 Las cuales tienen sus precedentes, a nivel jurídico en leyes como la Ley *Habeas Corpus* inglesa de 1679 y en 1689 la también inglesa *Bill of Rights*. Cf. Domingo García Belaunde, "Los orígenes del Habeas Corpus", *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho* 31 (1973): 48-59.

intelectual derivada del descubrimiento y conquista americana desde 1492⁴, su formulación teórica tiene una historia más antigua detrás que poco a poco se va desvelando.

La posición de una igualdad radical y natural entre todo ser humano, definido como un ser libre, racional y capaz de igual dignidad y derecho que todos los demás, asociando a la libertad su ejercicio, la defensa y el derecho a la propiedad privada es fruto de una maduración teórica y una traducción a la filosofía política de tesis teológicas y filosóficas que desde la patrística, fueron sintetizadas en la Edad Media en un cuerpo articulado que se tradujo, a través de los pensadores de la escolástica española del Siglo de Oro y sus lectores europeos del XVI y XVII al pensamiento inglés⁵.

A nivel intelectual, y de manera más inmediata, el autor en el que se apoyan los desarrollos ilustrados de una teoría de los derechos del hombre y del derecho a la propiedad se encuentran en las tesis del pensador inglés John Locke⁶, que define la propiedad en vinculación con el trabajo, y que tuvo un influjo decisivo tanto en la naciente teoría económica con Adam Smith, como en el desarrollo de la filosofía política.

Pero en Locke, la propiedad está definida desde un paradigma muy determinado que apenas se ha cuestionado; y aún hoy en día cuando la *propiedad*

4 Cf. la larga polémica que podríamos extender desde el mismo regreso de Colón y la legislación contra la esclavitud; las Leyes Nuevas de Indias de 1542; las Juntas de Valladolid, etc. Cf. Héctor Grenni, "Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos", en http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf. También Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (México: Editorial Porrúa, 1971). Sin embargo me parece interesante la idea de que su defensa no consiste sólo en apelar al derecho natural y de gentes, según expone Francesca Cantú, "La dialectique de Las Casas et l'histoire", *Revue d'Éthique et de Théologie morale* 60 (1987): 5-26; volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l'âge moderne*, Le Supplément, *Revue d'Éthique et Théologie morale*, (Paris: Cerf, 1987) sino especialmente a la fuerza de los hechos y la realidad histórica de una injusticia que debe ser superada.

5 Nazario González, *Derechos humanos en la historia* (Bellaterra, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1998), en particular el capítulo 2; Mauricio Beuchot, *Derechos humanos: historia y filosofía* (México: Distribuciones Fontamara, 1999).

6 El punto de referencia especial es: John Locke, *Second Treatise of Government* (Cambridge: Hackett Publishing Co., 1980); utilizo la traducción castellana *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán (Madrid: Espasa Calpe, 1991). Es, no obstante, un autor complejo, que elabora la teoría de la propiedad al servicio de una filosofía política y que manifiesta bastantes nudos: Nieves San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna* (Madrid: Tecnos, 2005), 223; por eso su obra es punto de partida para proyectos tan dispares como el modelo anarcoliberal de estado (R. Nozick); y del liberalismo clásico whig (Burke, Macaulay); es un pensador criptohobbesiano obsesionado por la seguridad al servicio del capitalismo, teórico de la ley natural que quiere fundar un gobierno de los santos; un comunitarista puritano; un promotor del estado de bienestar y del liberalismo de Rawls; así lo resume José María Lasalle Ruiz, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad* (Madrid: Universidad Carlos III, Dykinson, 2001), 17.

entendida como un derecho “individual, pleno, absoluto, excluyente y exclusivo”⁷ está lejos de ser aplicada en categorías funcionales a la realidad jurídica o de la empresa, no ha sido ni revisada ni cuestionada⁸. Ahora bien, cuando se la ha puesto como centro de una investigación histórico-filosófica, se ha podido advertir, en primer lugar, que los desarrollos precedentes incluían una compleja semántica de dicha noción cuya riqueza sirve para comprender más acabadamente la relación del ser humano con lo real con lo que hace su vida. Además, en segundo lugar, dichas nociones cobraban un significado más acabado en conexión con unos supuestos antropológicos y teológicos determinados.

Y es que la noción de propiedad –si bien cobra un significado muy determinado a partir del siglo XVIII cuando se convierte en el supuesto necesario para explicar, como fenómeno económico y jurídico, el desarrollo de estas ciencias–, implica (en el plexo significativo más amplio de *uso, dominio y propiedad*) de una manera fundamental la condición de la vida humana que *tiene* y que no puede sino *tener* para desarrollarse como vida *humana* (tanto a nivel material como espiritual)⁹. Precisamente por ello es signo y expresión privilegiada de la relación del ser humano con el mundo *en* el que y *desde* el que vive, indica la participación del mundo en la vida del hombre, y el modo en que dicha participación se modula en comunidades. Porque, en cierta manera, el ser humano entrega a lo que posee, al incorporarlo a la dinámica del vivir humano, una nueva forma de existencia que lo diferencia. Debido a todo ello, se hace necesaria una reflexión antropológica y filosófica sobre el *uso, dominio y propiedad* no sólo para explicitar las comprensiones contenidas en ellas, sino también para orientar su sentido¹⁰.

7 Lasalle Ruiz, *John Locke*, 15.

8 Lasalle Ruiz, *John Locke*, 15: pues conlleva una consideración “individualista y abstracta” que no sirve para entender las figuras mercantiles y jurídicas que nos rodean, debido a la “fragmentación que ha experimentado el universo propietario”. Asimismo “la homogénea simplicidad que portaba consigo su conceptualización decimonónica ha sido paulatinamente sustituida por un entramado de propiedades en el que se solapan lógicas muy diversas” en “difusa policromía de intereses, objetos, sujetos e, incluso, legisladores”, y que nos recuerdan la variedad y diversidad de relaciones de derecho que existían también en épocas anteriores.

9 El *tener* o *haber*, en el marco de una reflexión antropológica, es una clave de gran parte de la filosofía contemporánea para destacar temas centrales de la antropología (especialmente en la vía de la superación del dualismo moderno entre *naturaleza* y *libertad*. Sobre este tratamiento clásico puede consultarse: Juan Cruz Cruz, “El «haber» categorial en la ontología clásica”, *Revista de Filosofía* 51 (1984): 505-570; y 52 (1985): 505-530; “Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial”, *Anuario Filosófico*, 33, 3 (2000): 735-772. Así, por ejemplo, Gabriel Marcel, “Esbozo de una fenomenología del haber”, en *Diario metafísico (1928-1933)*, traducción de F. del Hoyo (Madrid: Guadarrama, 1969), 194-200; Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1986), 578; Leonardo Polo, “El tener: notas sobre la antropología griega”, en *Filosofía y economía, Obras completas*, vol. 25, edición de M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Euns, 2015), 194-224.

10 Félicien Challaye, *Histoire de la propriété* (Paris: P.U.F., 1958).

En el desarrollo de los trabajos del proyecto de investigación titulado *Bases antropológicas de 'dominio', 'uso' y 'propiedad'. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII*¹¹, se ha visto la necesidad de atender el núcleo de estas tres nociones ('uso', 'dominio' y 'propiedad') en el pensamiento franciscano por dos vías.

Por un lado, la Escuela de Salamanca, que en cierto modo actúa como síntesis y proyección de las tesis clásicas y medievales y las conecta con el pensamiento moderno, aporta una interesante respuesta en torno al dominio para responder a lo que denominaremos "cuestión franciscana", lo cual es especialmente claro en Domingo de Soto y los autores de dicha Escuela que siguen principalmente su pensamiento.

Por otro lado, la particular visión de los autores franciscanos sobre la libertad, el valor de la riqueza y la pobreza para la vida humana y su fin trascendente, y las polémicas políticas en que se vieron involucrados en el siglo XIV, fue significativo para el desarrollo de varias tesis políticas que prepararán las ideas modernas sobre los derechos humanos.

En este primer epígrafe se va a realizar una breve aproximación a la definición de 'uso', 'dominio' y 'propiedad' desde estos cuatro puntos de referencia y mencionando la determinación de la propiedad en Locke, para mostrar en relación con ella la riqueza significativa del término en los autores de la Escolástica, en general, y de la Escuela de Salamanca en particular. En segundo lugar, se verá una breve síntesis del significado de estas nociones, en una perspectiva histórico-sistemática, para señalar las tesis fundamentales de la Escuela de Salamanca en torno a esta cuestión y cómo ella se plantea la "cuestión franciscana" para entender de una manera más rica, la noción de dominio y propiedad. Finalmente, se señalará una presentación general de la aportación de la Escuela Franciscana a esta temática.

2. DE JOHN LOCKE AL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO: UN RECORRIDO EXIGIDO

La noción de propiedad que ha quedado reflejada en la mayor parte de los sistemas jurídicos y en la definición de realidades económicas está vinculada al

11 Resultado del Proyecto de investigación "Bases antropológicas de 'dominio', 'uso' y 'propiedad'. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII", del Programa, Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento, con el Proyecto titulado FFI2013-45191-P (2014-16).

pensamiento del inglés John Locke¹². En el pensamiento de este autor, el término *propiedad* va asociado a la *naturaleza humana* y sobre todo la *naturaleza racional y libre*, por lo que el sistema de propiedad queda asociado a la dignidad de todo hombre.

En su polémica contra el estado absolutista proclamado por Thomas Hobbes¹³ y Robert Filmer¹⁴, John Locke propone una teoría de la propiedad vinculada a la naturaleza humana y a la necesaria libertad que le es natural. En Locke la propiedad está asociada de manera central a la libertad desmarcándose de formas políticas absolutistas: así en *Second Treatise* afirma “entiendo que el poder político es un *derecho* a dictar leyes sancionadas [...] encaminadas a regular y preservar la propiedad”¹⁵. Esto se justifica por la determinación de un *estado de naturaleza* en el que hay posesión y disposición de sí y lo suyo sin otros límites que los naturales, en un contexto de perfecta libertad e igualdad entre los hombres¹⁶.

12 Todavía Locke mantiene, a juicio de los liberales modernos, buena carga de fundamentación teológica, con lo que su depuración terminológica continuará en David Hume del que la recibirá ya posteriormente, en el área de la economía, Adam Smith. Sin embargo, como expresa Nieves de San Emeterio: “por primera vez, la teoría de los derechos de propiedad cobra autonomía; ya no habrá que compatibilizarla con el dogma de la Iglesia, tampoco va a estar supeditada a las luchas políticas del siglo XVII; por el contrario, en esta nueva lectura, la teoría de la propiedad se incorpora como base doctrinal para la construcción” de la economía como ciencia; San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 237. Sin embargo, esto no quita la ambigüedad y las polémicas en las interpretaciones de la noción de propiedad en Locke, cf. San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 196-197, 235-236; y la bibliografía allí citada.

13 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 2012); *Tratado sobre el ciudadano*, *Leviatán* (Madrid: Gredos, 2012); Hobbes había defendido un poder soberano absolutista con autoridad completa e ilimitada, en el marco de la polémica política y religiosa que desencadenó una cruenta confrontación entre monárquicos y parlamentarios.

14 Robert Filmer es el autor de una obra en la que (especialmente frente a la tesis del origen natural del poder en el pueblo que defendía la Escolástica española en general y Francisco Suárez en particular), defiende el carácter natural, absoluto, hereditario y “patriarcal” del poder monárquico, fundamentado en los textos bíblicos. Cf. Robert Filmer, *Patriarcha and other writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); *Patriarcha o El poder natural de los Reyes* (Madrid: Espasa-Calpe, 1920).

15 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 1, n. 3, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 204.

16 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 4, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 205: “cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural [...]. Es también un *estado de igualdad*”. Es curioso que Locke apela a que todos los seres de una misma especie tienen igualdad e indiferencia; los autores escolásticos hablan de una misma igualdad y atributos *ontológicos* y sobre todo con vistas al fin (argumentos *teleológicos*) pero admiten una diferencia *nativa* en cuanto a fuerza, capacidades, disposiciones... que podríamos denominar *caracteriológica*. Precisamente por ello, desplazados del ámbito antropológico fundamental, la caracterización de Locke parece asociar *natural* y *abstracto*.

En este punto en Locke se han asociado los siguientes conceptos: naturaleza humana, libertad, igualdad, independencia¹⁷, libertad de acción y libertad en el uso de sí y de sus posesiones¹⁸. No hay que leer en Locke una libertad indiferente limitada por el bien del individuo, pues acepta una diferencia entre la libertad natural y una “libertad civil”; un punto más adelante¹⁹.

En el esquema de Locke (como bien ha subrayado Nieves de San Emeterio²⁰) los argumentos que están justificando la propiedad son bien semejantes a los autores que le preceden (los iusnaturalistas clásicos: Grocio, Pufendorf) y los escolásticos españoles de entre el siglo XVI y el XVII, comentadores de Santo Tomás (destacando Juan de Lugo o Francisco Suárez):

– Dios (creador y verdadero dueño y señor de todo lo real) entregó todos los bienes del mundo para uso común de los hombres²¹.

– Los bienes tienen sentido y están para uso y posesión de los hombres porque son necesarios para la subsistencia humana “Los hombres recibieron la tierra y todo cuanto hay en ella para su propio sustento y bienestar”²², y de ella

17 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 206-207.

18 Locke afirmará que la libertad humana, no es “un estado de absoluta licencia” para hacer lo que se quiera y sin orden: Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 206. Pero, por otro lado, la “perfecta libertad” es la de la situación de perfecta independencia, libertad y libre uso de sí, sus bienes y propiedades; Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 7, n. 87, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 264-265: “el hombre nace con un título que le habilita para una libertad perfecta, así como para un disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural, en régimen de igualdad con el resto de los hombres. Asimismo cada uno de ellos tiene, por naturaleza, el poder de preservar sus propiedades, esto es, su vida, libertad y hacienda”.

19 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 207: “no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviésemos creados para que nos utilizásemos unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de rango inferior. [...] tiene el deber de *preservar al respecto de la humanidad* tanto como pueda [...], nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad, o la salud de los miembros o los bienes de otro.

20 San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 198-199.

21 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 207: “Dado que todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y para su servicio, parte de su propiedad”; cap. 5, n. 26, 223: “Dios, que entregó el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que hicieran uso de ella de la forma que les resultara más provechosa y conveniente para su vida. Los hombres recibieron la tierra y todo cuanto hay en ella para su propio sustento y bienestar. Y todo [...] pertenece a la humanidad en su conjunto”.

22 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 26, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223; si el fin es el propio sustento y bienestar, se da aquí una pérdida del sentido y fin del uso tal como se entendía en la Escolástica.

se deriva no sólo su necesidad sino también la justificación de la posesión y propiedad²³.

– Pero la clave de la propiedad radica en que la primera propiedad es la que tiene el hombre consigo mismo²⁴, y por eso al añadir algo de sí mismo al mundo, establece con él (con la realidad que modifica, o selecciona del mundo mediante su actividad), una relación de propiedad.

– Mediante ella, le es natural la apropiación de los bienes, porque en la relación con el mundo (fruto del trabajo humano), el hombre deja algo que debe ser recuperado²⁵.

– Y la propiedad está limitada al uso: “¿para qué nos han sido dadas? *Para disfrutar*. Podrá fijarse la propiedad sobre algo [...] en la medida en que se pueda obtener de ello algún provecho”²⁶.

De este modo, y de manera muy genérica, vemos que en Locke se trata de una propiedad vinculada a la libertad, la dignidad y la naturaleza humana, pero que se cumple en la apropiación de sí y de lo suyo en sentido individual: el uso

23 Por un lado, Locke parece introducir la asimilación corpórea como modelo de posesión: “El fruto o el venado que sirven de sustento al indio salvaje, que no sabe de cercados ni de cotos [...] ha de ser suyo; tan suyo, esto es, tan parte de él mismo, que nadie puede tener ningún derecho sobre él hasta que no le haya servido de sustento para la vida”; Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 26, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223. En el siguiente punto señala, no obstante, la clave.

24 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 27, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223: “cada hombre es propietario de su propia persona, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho. Podemos añadir a lo anterior que el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos son también suyos. Luego, siempre que coja algo y lo cambie del estado en que lo dejó la naturaleza ha mezclado su trabajo con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual lo convierte en propiedad suya”.

25 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 27, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223: “por ser este trabajo propiedad incuestionable del trabajador, nadie, salvo él mismo, puede tener ningún derecho sobre aquello a lo que se encuentra unido”; cap. 5, n. 28, 224: “ese trabajo lo que las distinguió de lo que es común, pues les añadió algo que no había sido hecho por la naturaleza”; “ha fijado en ellas mi propiedad”.

26 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 31, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 226. Es interesante que poco más abajo haga uso de la argumentación escolástica que justifica la propiedad privada como “de derecho de gentes”, pero cambiando la conclusión: “Dios entregó el mundo a los hombres en común; pero dado que se lo dio para su beneficio y para que obtuvieran de él mayor cantidad posible de ventajas, no se puede suponer que hubiera de permanecer siempre en común y sin cultivar. Se lo entregó para el uso del hombre industrioso y racional (y el trabajo iba a ser el título que le diera derecho sobre él)”; cap. 5, n. 34, 227. Señala Lasalle Ruiz, *John Locke*, 19, que el dominio del hombre sobre sí se asocia a la posesión del intelecto, mediante el que se capacita para dominar el mundo (para su conservación y el de su especie) movido por la necesidad y mediante el trabajo; además, con el mismo trabajo, el hombre se va adueñando también de sí y su libertad, la adquisición del cuerpo de los resultados morales y materiales que se desprenden de su conducta.

es apropiación; la apropiación implica propiedad; la propiedad es para el uso propio.

El seguimiento de estos argumentos nos trae a colación la estructura principal con la que los teólogos escolásticos de los siglos XVI y XVII justificaban y disputaban sobre la vinculación de dominio común y propiedad privada, al mismo tiempo que va subrayando algunas diferencias.

La labor historiográfica ha mostrado el claro vínculo entre las tesis de John Locke con la escolástica, tanto directa (la lectura de Locke de Francisco Suárez)²⁷, como mediada por otros autores (Filmer, Grocio, Pufendorf, para el caso de Suárez²⁸; el propio Hooker, para la recepción del pensamiento tomista²⁹, o la influencia del pensamiento renacentista y el medieval –especialmente los ingleses Escoto y Ockham, que centraron la docencia oxoniense). Por eso la problemática del tema (no sólo económica y jurídica, sino en su determinación antropológica fundamental) exige que nos hagamos cargo de la trayectoria histórica en la aclaración de qué significado tienen *uso, dominio y propiedad* para el ser humano.

Esta labor propuesta tiene interés no sólo para mostrar la continuidad en Locke de los planteamientos elaborados previamente, como ya ha sido subrayado, sino especialmente porque la vinculación de uso-dominio-propiedad en los precedentes antiguos y medievales tiene una apertura de implicaciones y notas desatendidas por el pensamiento consagrado por la filosofía moderna que pueden aportar posibilidades de autocomprensión para el hombre contemporáneo.

Podemos señalar (aunque merecen un tratamiento específico que escapa de los límites de este artículo) dos. La primera, el uso como facultad o dotación

27 Francisco T. Baciero Ruiz, “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. Pedro Roche Arnas (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010), 263-264.

28 Francisco T. Baciero Ruiz, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008); “El *De legibus* de Suárez y Locke”, *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003): 387-394; “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421; San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 198-234. Este tema todavía no está suficientemente estudiado; cf. Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 73-74; en la edición *Questions Concerning the Law of Nature, John Locke*, edited by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008).

29 Cf. el sugerente trabajo que vincula a Richard Hooker (“el juicioso Hooker”, a decir de Locke) con Tomás de Aquino: Sandra Brandi de Portorrico, “Ley y razón práctica: tesis de Tomás de Aquino en la obra de Richard Hooker”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, ed. Laura E. Corso de Estrada, M.^a Jesús Soto-Bruna, M.^a Idoia Zorroza (Pamplona: Euns, 2014), 205-216.

propia de una realidad racional, abre una doble posibilidad en la relación del ser humano con las realidades con las que se encuentra: una es el consumo; sin embargo hay también otra: mediante el trabajo o la capacidad de proponer fines y órdenes nuevos a lo real, se puede entender esa relación como una forma de completar el mundo. Una segunda, es entender la propiedad como la capacidad (en un tiempo y modelo determinado), de hacer común y comunitario el uso de lo real, frente a la reducción de propiedad y la libertad a una noción individualista y utilitarista.

Es cierto que si hiciéramos la una historia de estos términos, o incluso del contemporáneo “derecho a la propiedad”, ésta se encontraría en los autores antiguos y medievales particularmente dispersa³⁰. Sin embargo, y precisamente por ello es tan interesante la síntesis y elaboración de la escolástica española de los Siglos de Oro, intención que ha animado al proyecto en el que se inserta este trabajo³¹. Los autores de este periodo siguieron el modelo y el impulso de autores medievales, como Tomás de Aquino, que supieron realizar una síntesis ordenadora de los saberes, el pensamiento teológico (Sagradas Escrituras, Padres de la Iglesia, Derecho canónico) con el saber filosófico clásico (greco-romano, árabe y judío), e incluso la tradición médica, física, etc.; y la continuaron añadiendo a esa síntesis ordenadora de los saberes lo ganado entre los siglos XIII y XVI: las fuentes humanistas, la teología y la jurisprudencia de su momento, procurando mantener su fundamentación teológica, metafísica y antropológica; y en ellos *uso*, *dominio* y *propiedad* tienen un contexto complejo y orgánico³².

30 En ese caso la principal labor de algunos estudiosos ha sido recopilar las fuentes de los distintos *corpus* y ordenarlos y estructurarlos en un todo orgánico; cfr. por ejemplo Margarita Fuenteseca, *La formación romana del concepto de propiedad: dominium, proprietas y causa possessionis* (Madrid: Dykinson, 2004); Avelino Folgado, *El pensamiento de San Agustín en torno a la propiedad privada* (San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2003); *Historia de la propiedad en España, siglos XV-XX*, coord. Salustiano de Dios et al. (Madrid: Centro de Estudios Registrales, 1999); Manuel Calvillo, *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad* (México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945), entre otros; o de una manera introductoria: Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975).

31 Lo mismo se está haciendo con otros temas, como el de los derechos naturales y humanos, o la problemática del origen del derecho como facultad: Griffin, *On human rights*, 1; Alejandro Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid: Iustel, 2009); Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001); Annabel S. Brett, *Liberty, right and nature: individual rights in later scholastic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

32 Cf. el interesante trabajo de Jean Marie Aubert, “Aux origines théologiques des droits de l’homme”, *Revue d’Éthique et de Théologie moral* 160 (1987): 5-26; volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne* (Paris: Le Supplément, Revue d’Éthique et

Aquí vamos a presentar tan sólo un esquema que compendia la argumentación en los escolásticos españoles del siglo XVI que tiene, obviamente, un desarrollo mucho más matizado y extenso y que puede verse en su forma más completa en los textos de los mismos³³. La resumiremos puesto que a ella le dedicaremos un monográfico³⁴, retomando para simplificar las tesis del fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria³⁵.

– Dios es el verdadero señor, creador del mundo y del hombre³⁶, entrega a éste el mundo para que lo domine pues “todo derecho y dominio que se encuentra en las criaturas es dado por Dios”³⁷. De esta manera el hombre participa en los trabajos que perfeccionarán la creación y que le den su cumplimiento. Aquí el dominio va acompañado de una *misión* claramente expresada: “ya que Dios todas las cosas las hizo para el hombre”, de ellas se sirve y con ellas completa el orden de la creación.

– Dios entrega el dominio sobre lo creado al hombre y sólo a él; entre otros motivos, dado que el ser humano es “el fin de todas las criaturas”, de ahí “se sigue que es dueño de todo”³⁸; además solamente el ser humano puede ejercer dicho dominio porque es racional y libre, *causa sui*³⁹.

– Dios entrega lo creado de manera común a todos los hombres, donde “común” no tiene el significado positivo de “propiedad comunal” sino negativo “no dividido” y “para uso de todos los hombres”. Ese uso, además, es necesario

Théologie morale, Cerf, 1987), 111-122; además del de Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété* (Genève: Librairie Droz, 1987).

33 Mencionamos, entre otros, algunos resultados de este Proyecto antes mencionado: Francisco de Vitoria, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. M^a Idoia Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2017); Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos. I, Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento, An liceat*, edición, trad., intr., Jaime Brufau Prats (Salamanca: San Esteban, 1995); *De iustitia et iure: libri decem* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968); Bartolomé de Medina, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. Augusto Sarmiento (Pamplona: Eunsa, 2017); Melchor Cano, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. Augusto Sarmiento (en preparación); Domingo Báñez, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. M^a Idoia Zorroza (en preparación); Pedro de Ledesma, *La cuestión del dominio*, Introducción de M^a Idoia Zorroza, trans., ed. y not. Enric Fernández Gel, M^a Idoia Zorroza (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017); además de otros trabajos como: Calvillo, *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*.

34 M^a Idoia Zorroza, ed, *Uso, dominio y propiedad en la Escuela de Salamanca* (Madrid-Porto: Sínderesis, 2017).

35 En cuanto al pensamiento de Francisco de Vitoria y los derechos humanos: Francisco Javier Sagüés Sala, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016).

36 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 9: “no hay duda de que Dios nuestro señor es dueño de todas las criaturas y de todo el orbe”.

37 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 10.

38 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 12.

39 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 12.

para la realización de cada hombre porque en dicho *uso* el ser humano va concretando su propia existencia teleológicamente ordenada (con vistas a su fin)⁴⁰. Aquí “uso” tiene un sentido muy preciso pero más amplio porque no sólo incluye la apropiación física para “consumo”, también se refiere a la contemplación, estudio, conocimiento, comunicación y, sobre todo, la mediatización de lo real en el ejercicio racional y volitivo de la acción humana.

– El dominio del hombre sobre el mundo es, pues, *verdadero* dominio; pero al mismo tiempo es un dominio *participado*, no absoluto: es un dominio que se ejerce no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas (sólo al alcance de su creador) sino sobre sus cualidades (y la capacidad de ordenarlas a fines nuevos, sobreañadidos). Así lo dice Vitoria siguiendo a Santo Tomás: “Las cosas exteriores pueden ser consideradas de dos modos. El primero, en cuanto a su naturaleza; y según este modo [...] no se someten a la potestad de los hombres, pues el hombre no tiene poder de hacer que el agua no sea cálida. El segundo, las cosas exteriores pueden ser consideradas en cuanto a su uso [...] según este modo, el hombre tiene potestad para usar de las cosas. Lo prueba, porque las cosas más imperfectas son hechas por las más perfectas. Luego como el hombre es el más perfecto de todas las cosas corporales, las cuales ciertamente han sido hechas para él, se sigue que el hombre tiene potestad de usarlas⁴¹.”

– La posibilidad y necesidad de ejercer dicho dominio proviene de que sólo el hombre (una realidad ontológicamente diferenciada del resto de lo creado) es *causa sui*, fin en sí y para sí mismo, dueño de sus acciones, y con ellas dueño de las realidades que se convierten en medios e instrumentos para perfeccionar el mundo y al propio ser humano⁴².

Así, lo que está entonces asociado a la libertad, la naturaleza humana y a los fines para los que debe hacer uso del mundo y los bienes en ella, no es tanto la propiedad, como el *uso* y el *dominio*. De hecho, la dinámica del *uso* no se asocia única y principalmente a la apropiación y consumo, porque esto no diferenciaría al hombre del animal. No es una consunción física el uso del mundo, sino que apela al “uso de la voluntad”, es decir, a la necesaria determinación de la acción humana (que no viene dada previamente), por lo que siendo *dueño de sus actos*, se da la diferente manera de relacionarse el hombre con lo real mediante la razón y la voluntad, pues a través de ellas se re-ordena o re-finaliza el mundo de una manera nueva que sólo el hombre puede proponer. *Usar* del

40 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 20: “la ley natural nunca preceptuó hacerse tal división. [...] ha sido concedido de manera que todas las cosas eran comunes”.

41 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 1.

42 Cf. al respecto, el artículo con la bibliografía citada: Juliana Peiró, M^a Idoia Zorroza, “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”, *Cauriensia* 9 (2014): 435-449.

mundo implica elevarlo a un orden de relaciones no naturales, fruto de la razón y la libertad. Precisamente por ello, el *uso* introduce a lo real mediante la acción en un orden *moral* que, dado que el ser humano es un ser naturalmente social, se articula de entrada desde una comunidad humana. En ese sentido, lo que el ser humano añade, con su acción, a lo real es principalmente mediatizar las cosas en su dinámica de crecimiento y perfeccionamiento.

Aquí es donde aparece, para un escolástico como Tomás de Aquino o Francisco de Vitoria, la propiedad: vinculada directamente a una facultad reconocida por parte de una comunidad, y dependiente de la noción de dominio y de *ius*, derecho sobre algo reconocido o sancionado por leyes, o en el margen de lo que las leyes permite. ¿Qué es entonces la propiedad? La pregunta por el origen de la propiedad se contextualiza por *cuál* es el derecho que le da origen: divino, natural o positivo humano. Y responde: “la división de las cosas no fue hecha por el derecho natural”⁴³, sino que “la división y apropiación de las cosas ha sido hecha *por el derecho humano*”⁴⁴.

Ahora bien, sabiendo que puede tener el hombre cosas como propias, y que esto se deriva del *modo* en que una comunidad ordena la relación de sus integrantes y de ella misma con las cosas creadas, Tomás de Aquino, y Vitoria con él, plantean que legitimada de esta manera la propiedad, ésta ha de responder al fin para el que se instituye: posibilitar el uso común de lo real⁴⁵, para que “la sociedad tenga todo aquello según lo cual los hombres puedan vivir” en pacífica convivencia. Sea cómo sea la distribución de los bienes (sea propiedad privada o común, aunque es más partidario de la propiedad privada para evitar litigios y negligencias en el trabajo de hacer fructificar los bienes materiales), éste debe ser un medio para garantizar la productividad de esos mismos bienes y la comunicación de su uso: “Por ende, es evidente que es mucho mejor que las posesiones sean propias en cuanto a su dominio, pero que se tornen de algún modo comunes en cuanto al uso”⁴⁶, especialmente cuando el bien de uno se deriva a los demás y se hace común “en cuanto se difunde por la propia acción”⁴⁷.

43 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 18.

44 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 20.

45 La distinta forma en que la comunidad determina la posesión y el uso: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 3, co. Tomás de Aquino, *In Politicam*, II, lect. 1 y lect. 2, n. 125-126.

46 Tomás de Aquino, *In Politicam*, II, lect. 2.

47 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c. 69: “Bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum difundit ipsu in alia per propriam actionem”.

3. EL VALOR DE LA ESCUELA FRANCISCANA PARA LA COMPRENSIÓN DE ESTE TEMA

Como se ha mencionado antes, el estudio de la formulación de la Escuela Franciscana para la comprensión del tema del dominio, uso y propiedad tiene dos focos de interés principales.

Por un lado, la propuesta de los autores franciscanos ha sido revalorizada en las últimas décadas en la indagación del origen de la noción subjetiva de derecho y derechos humanos. La discusión sobre la aparición del derecho subjetivo con Ockham, en la polémica que surge en el siglo XIV en la clarificación de la identidad franciscana, la ausencia de propiedad y dominio sobre los bienes, el mero uso y el uso pobre, ha creado una activa polémica en la que están, por un lado, sacando a la luz los textos de sus protagonistas, a la vez que se está delimitando en profundidad qué significa derecho subjetivo frente a derecho objetivo, así como la conexión y deuda intelectual de unos autores con otros.

No es objeto de este artículo repetir los datos de dicha discusión en la que, buscando los precedentes escolásticos de las teorías de los derechos humanos, vinculados especialmente a la presencia de un denominado “derecho subjetivo”, han participado importantes investigadores como (por citar tan sólo unos pocos) Tierney⁴⁸, Brett⁴⁹, Villey⁵⁰, Kilcullen⁵¹, Carpintero⁵², Folgado⁵³ o Guzmán Brito⁵⁴. Sin embargo, más allá de la documentación que se está aportando, mostrando que la noción de “derecho subjetivo” no es patrimonio ni moderno ni ockhamista (pues los estudios históricos han mostrado la presencia de un derecho “subjetivo” muy anterior, y que en cierto modo está también presente y acompaña al pensamiento antiguo y medieval), sí se ha determinado que hay un giro en la comprensión de la relación entre individuo y poder político que

48 Tierney, *The Idea of Natural Rights*.

49 Brett, *Liberty, right and nature*.

50 Michel Villey, “Droit Subjectif I”, en *Seize Essais* (Paris: Dalloz, 1969), 140-178.

51 John Kilcullen, “The political writings”, en *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 302-325; “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”, en *William of Ockham, Work of Ninety Days*, trans. and ed. John Kilcullen, John Scott (Lewiston: Mellen, 2001), 883-932; disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/fa-culties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.

52 Francisco Carpintero Benítez, *El derecho subjetivo en su historia* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003).

53 Avelino Folgado, “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”, *Pax iuris. Escurialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133.

54 Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*.

prepara las tesis modernas y nuestra comprensión actual de “derechos humanos”. Podría subrayarse la línea de trabajo que subraya cómo a partir del siglo XVI, ante poderes políticos cada vez más absolutistas, se reacciona reclamando un nuevo espacio en la relación del estado con la sociedad, utilizando conceptos determinados por el pensamiento antiguo pero en nuevo cuerpo.

En segundo lugar, el papel propio que tuvo “la cuestión franciscana” para la maduración de la noción de dominio en la misma Escuela de Salamanca. En efecto, en la definición de dominio era significativa la diferencia de su alcance (como propiedad, uso o usufructo) en relación al tipo de realidad que estaba sometida, de manera que la separación de dominio y propiedad respecto del uso dependía de si la realidad desaparecía con el uso. Si no lo hacía era posible separar en ellas el dominio y la propiedad respecto del usufructo y el uso. Si lo hacía, entregar su uso implicaba también la propiedad y el dominio total de ella, porque tras el uso la realidad desaparecía.

Pero la división entre el dominio de un bien fungible y su uso tiene un papel central en la particular vocación y seña de identidad de la orden franciscana⁵⁵: pues desde su fundación con San Francisco de Asís, uno de sus votos compromete a los frailes a la pobreza apostólica, de manera que no sean *nunca* dueños –ni particular ni colectivamente– de ninguno de los bienes que usan, incluidos los bienes fungibles⁵⁶; desde fuera de la orden se cuestionó incluso la posibilidad misma de la pobreza⁵⁷. En la defensa de este ideal se ratificó que la pobreza evangélica que caracterizaba la orden consistía en “dejar las posesiones terrenas en cuanto al dominio y propiedad, y respecto del uso, no rechazarlo por completo, sino estrecharlo”⁵⁸. Nada se tenía como propio, ni individual ni colectivamente, quedándose sólo con el uso de las cosas necesarias pero no su

55 Para la historia de la orden es útil el trabajo de Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben (Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982); un trabajo específico sobre la pobreza franciscana es el realizado por Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998).

56 La pobreza entendida de esta manera no estuvo exenta de debate, interno y externo. La disputa interna se dio entre el movimiento rigorista de los espirituales y una interpretación más relajada en la práctica: Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 360-497.

57 En la polémica abierta por Guillermo de Saint-Amour, seguidos por Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, tuvieron que participar no sólo franciscanos sino también dominicos, la otra orden mendicante que tanto fruto estaba dando en la Universidad de París. Así, en ella intervinieron Tomás de Aquino, San Buenaventura, Tomás de York y Juan Peckham. Cf. Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 255-262.

58 “Evangelicæ paupertatis est possessiones terrenas quantum ad dominium et proprietatem relinquere, usum vero non omnino rejicere sed arctare”, San Buenaventura, *Apologia pauperum*, c. 7, n. 3, en *Obras de San Buenaventura*, vol. VI (Madrid: BAC, 1972), 476.

propiedad o dominio⁵⁹. Además se habla de un *uso franciscano*, el “usus pauper”, que se limitaba a las cosas necesarias y estaba moderado por la virtud de la pobreza⁶⁰.

Tal planteamiento, y el que no encontraran en Tomás de Aquino una respuesta suficientemente categórica, interpeló a los autores de la Escuela de Salamanca, quienes, al responder a la cuestión del uso y dominio, precisaron sus posturas sobre ambos⁶¹. Como respuesta a esta problemática, Francisco de Vitoria salva la intención del Aquinate⁶², pero con ella Domingo de Soto, y desde él los teólogos salmantinos, se distingue dominio y uso con un nuevo criterio: la propiedad es la capacidad para la universalidad de los usos posibles –el propietario tiene el dominio para todos los usos–, mientras que el solo uso es restringido –quien tiene sólo el uso lo tiene para un fin asignado– no siendo relevante el que después del uso la cosa no subsista.

Con independencia de la cuestión del valor (si en los bienes fungibles es separable *el valor* de uso y del *valor* del dominio; la convicción común es que *uso y dominio no pueden valorarse separadamente*⁶³ ya que los bienes fungibles no pueden usarse sin destruir su sustancia), Soto –y con él los demás teólogos de Salamanca– busca una alternativa a la distinción entre *uso de hecho* y *uso de*

59 Citado por Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 293; “Nosotros tenemos el uso de las cosas necesarias pero no su propiedad, individual o colectiva”; Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, p. 294.

60 San Buenaventura, *Apologia Pauperum*, c. 12, § 20, 638; c. 11, § 5, 603-604. “Evangelica vero paupertas... perfecte ipsam profitenti suadet omnibus temporalibus debere nudari quoad affectum atque dominium, et arcta sustentatione necessitatis esse contentum quantum ad usum. Et hic est ipsius modus sive medietas, quod sic relinquat dominium quod non rejiciat usum; sic recipiat usum, quod non reservet dominium; sic arctitudinem usus servet, quod sustentationem natura necessariam non devitet; sic necessitati subveniat quod arctitudine non recedat”. Una pobreza del uso que implicaría optar por cosas comunes, de bajo precio, en pequeña cantidad, sin adornos, todo lo opuesto a la manifestación de riqueza mundana, para mostrar la pobreza de quienes se consideran peregrinos y extranjeros de este siglo.

61 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281. Por eso el propio Soto expresará que “como somos miembros de una de las órdenes mendicantes, nuestra doctrina nos aconseja que disputemos de algún modo en lo tocante a la definición que se ha dado de dominio: si en las cosas que sufren desgaste puede diferenciarse el uso del dominio”. Pues dicen “los Menores que renunciaron a todo dominio, de tal manera que no son dueños ni del dinero, ni del pan, ni de los manjares con que se alimentan, para (empleando sus mismas palabras) poder llamarse propietarios”.

62 Francisco de Vitoria, *Contratos y usura* (Pamplona: Euns, 2006), q. 78, a. 1, n. 9, 145: en el comentario a la cuestión de la usura (II-II, q. 78) Francisco de Vitoria identifica con precisión el problema planteado por la espiritualidad franciscana: “los hermanos menores [los franciscanos] tienen el uso de las cosas y, sin embargo, no tienen el dominio; luego el dominio de la cosa se distingue del uso de la misma cosa”. No obstante, deja abierta la cuestión, porque en este lugar sólo salvaguarda la intención del Aquinate frente a la justificación de la usura, al llevar la cuestión al plano del *valor económico*.

63 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, VI, q. 1, a. 1, vol. III, 509.

derecho que el papa Nicolás III había propuesto para salvar la pretensión franciscana. Una distinción que –advierte Soto– “es más fácil de decir que de comprender”⁶⁴.

Soto expone en primer lugar dos sentidos de “dominio”. En sentido amplio el dominio es facultad sobre la cosa⁶⁵, en sentido estricto el dominio es la propiedad de algo. La propiedad –o dominio en sentido estricto– se caracteriza por la ausencia de restricciones en el uso, como destaca Soto: “el verdadero dominio, si te fijas en la definición dada más arriba, consiste en que la cosa puede dedicarse *a cualquier uso*”⁶⁶. El voto de pobreza franciscano –señala Soto– admite el dominio en sentido amplio –como facultad– pero no como propiedad: “el uso de los comestibles y útiles se distingue en cierto modo del dominio, de tal manera que en los Mendicantes hacen uso de estas cosas sin tener sobre ellas, según dicen, ninguna propiedad”⁶⁷.

Queda más clara la división de *uso* y *dominio* en el uso de las cosas fungibles que desaparecen con su consumo, cuando se subraya que “puedan dedicarse a cualquier uso”, cuando uno ostenta su dominio pleno o propiedad, o éste sea limitado, cuando se ejerce sobre ellas el mero uso.

El dominico prueba su conclusión con gran finura: “para que el dominio sea verdadero no basta que uno pueda consumir la cosa, sino que además se requiere que pueda dedicarla a toda clase de usos, como se dijo en la definición; por ejemplo, venderla, defenderla en un juicio, legarla, abandonarla, etc.”; pues bien, si los franciscanos no pueden –como sí los propietarios– ni litigar por ellas, ni destinarlas⁶⁸, entonces no son verdaderos dueños de ellas y les queda la misma posición que (en la comparación que Soto utiliza) los convidados a un banquete: “Y así de la misma manera que una persona al invitar a sus amigos a un

64 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282: “at vero distinctio haec non est intellectu tam facilis quam dictu”; respecto a los franciscanos dice en IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282: “si los Mendicantes tienen el uso del pan y del vino; y este uso es tal, que no están nunca obligados a restituirlos, es clarísimo que también poseen su dominio”.

65 Según Domingo de Soto (*De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281) “El dominio es la facultad sobre la sustancia de la cosa [*facultas in substantiam rei*] mas el uso y el usufructo sobre sus cualidades y accidentes”. De manera que “el usufructo es el derecho a hacer uso y disfrutar de las cosas ajenas respetando su ser o sustancia” y el que “tiene solamente el uso tiene derecho a usar de las cosas de otro respetando su naturaleza, pero no a disfrutar de ellas”; 281. Según Soto, “el dominio es una relación real entre poseedor y la cosa poseída; o sea, la facultad del poseedor sobre la cosa que se posee”; 280.

66 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281.

67 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282.

68 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282. “Pues bien, los Menores no pueden, ni reunidos en Capítulo, hacer uso de sus bienes de tales modos. Por el contrario quienes les hayan dado dinero pueden reclamárselo a capricho cuantas veces quieran como verdaderos dueños. Y de los demás útiles y de los alimentos el Papa se declara dueño.

banquete, no los hace dueño de los manjares y bebidas con que se prepara la mesa, ni les autoriza para apoderarse de estas cosas y llevarlas a sus casas, sino que sentados coman de ellas”⁶⁹, se les cede el mero uso de los bienes fungibles, quedando el Papa o los propietarios de los inmuebles, como verdaderos dueños, autorizados para todas las responsabilidades y acciones públicas que surgieran. En efecto queda para los franciscanos “aunque después de su consumo, de estas cosas no quede otro uso alguno para ellas” sin embargo “no se sigue, sin embargo, que se reciban inmediatamente para todo uso, que es lo que se exige para el dominio”⁷⁰.

En conclusión, Soto ahonda en la definición de dominio, uso y propiedad, sin comprometerse con la tesis del doble uso (natural y político) o entre el *uso de hecho* y el *uso de derecho* como instrumentos conceptuales para resolver la cuestión franciscana y así comprender mejor la cuestión del dominio y el uso con vistas a esclarecer su estructura antropológica.

II. A PROPÓSITO DE LA ESCUELA FRANCISCANA

Cuando en el siglo XVI los teólogos de la Escuela de Salamanca revitalizan, ante las nuevas demandas intelectuales, el pensamiento sobre el dominio, el uso y la propiedad, los franciscanos están apartados de sus aulas como signo de abandono del siglo (del mundo) y medida contra la relajación de las costumbres que afectaban la observancia de la pobreza dentro de la Orden. Los hermanos estudian exclusivamente en sus Estudios Generales, y solo en contadas ocasiones, para formar a sus propios cuadros de profesores, envían alumnos a las universidades. Esta circunstancia, sin embargo, no supuso el abandono real de la teología de la Orden franciscana, de hecho cincuenta y siete franciscanos

69 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282, continúa “de esta misma manera el Papa invita todos los días a los Hermanos, autorizándoles solamente para comer, beber y vestir, etc. Y así, si el Papa le quita de su presencia estas cosas, no les causaría injuria ninguna, ni podría considerársele ni ladrón ni atracador, sino como dueño que toma lo que es suyo. Apoyan asimismo esta conclusión aquellas palabras de los *Hechos*, 2, en donde consta que todos los creyentes tenían todas las cosas en común, lo cual ha de entenderse de los que vivían en Jerusalén; por consiguiente todas las cosas, hasta los alimentos, les eran comunes y se conducían como los convidados en la mesa del que los convida”.

70 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 283. Lo mismo destaca Cano, si bien con cautela: *probabiliter*: Melchor Cano, *De dominio*; ahonda más Bartolomé de Medina, *De dominio*, 83: “Dominio es la facultad de usar de la cosa para cualquier uso; ahora bien los padres franciscanos no tienen la facultad de usar de la cosa, que consumen con el uso, para cualquier uso: no la pueden donar, ni legar, ni cambiar; luego no tienen dominio”.

participaron en el Concilio de Trento⁷¹. Y esto no era de extrañar, pues aunque los frailes franciscanos siempre mantuvieron una tensión en la forma con la que habían de expresar su minoridad, no es menos cierto que la institución franciscana siempre conoció desde el inicio prácticamente colegios para la formación que se iban extendiendo en la medida en que se constituían sus provincias.

Ya en 1292 se decreta que los Ministros erijan en cada una de las Provincias colegios, donde los religiosos jóvenes se eduquen religiosamente y estudien de modo formal⁷². En los Colegios del siglo XVI, especialmente tras la separación de observantes y conventuales, se promueve, en la Península Ibérica, una cuidada formación filosófica, tras previo estudio de las humanidades. Exigencia que es reflejo del intenso esfuerzo teológico que desde el inicio se había realizado. Los maestros salmantinos franciscanos como Alfonso de Castro estudiaron en estos Colegios, como el de Alba de Tormes o el del San Francisco en Salamanca, con la excelencia que muestran sus trayectorias intelectuales. De hecho, cuando en 1518 el arzobispo Alonso de Fonseca edifica el colegio que lleva su nombre, en él son admitidos no pocos estudiantes franciscanos, signo de su preparación teológica, y de que los estudios teológicos no fueron abandonados por la Orden, conservando la estructura académica que ya desde el siglo XIII estaba establecida.

En los primeros años existían diversos Centros de estudios. Se encontraban los Colegios provinciales de la Orden, los Generales y los Generales unidos a las universidades. Este sistema reforzó una tradición propia. Por una parte propició la aparición de los grandes maestros franciscanos y de sus discípulos en sucesivas generaciones incipientes. Por otra parte, fue estableciendo una serie de corrientes que libres entre sí tenían una visión propia que fue constituyéndose en tradición y podemos también decir en Escuela franciscana, en la medida en que eran los teólogos franciscanos estudiados en los planes de estudio de la Orden.

Esta escuela teológica se divide en dos tendencias que, a su vez, serán los protagonistas de dos épocas. De un lado, existe una primer periodo que va hasta mediados del siglo XV en los que los estudios teológicos están dominados por la tendencia más agustinista de la Orden liderado por Alejandro de Hales y, especialmente, por el estudio de la teología de san Buenaventura. En esta época la teología del doctor Sutil, Juan Duns Escoto va a conocer una reputación capaz

71 Cf. Isaac Vázquez, "Franciscanos", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid: CSIC, 1972).

72 Fr. Miguel Ángel de Nápoles, ed., *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*, (Nápoles: 1650), 36.

de ir sembrando una propia interpretación a través de discípulos de gran validez intelectual. Pero será a partir del siglo XVI y la revitalización de la Escolástica que en la Orden Duns Escoto toma la primacía de los estudios teológicos, asentándose la cátedra escotista en las universidades⁷³. Buenaventura seguirá estudiándose, pero especialmente desde una lectura más cercana a la teología espiritual y místico⁷⁴ comenzando por fray Luis de Granada⁷⁵ o reflejándose en el propio san Pedro de Alcántara⁷⁶. Y si nos centramos en la Península Ibérica podríamos caer en la cuenta de que, efectivamente, su relación con san Buenaventura es amplia y se extiende al plano personal, de transmisión de su obra y de influencia en el campo teológico y espiritual. Efectivamente, en el siglo XVI, en la provincia de San Rafael, la obra bonaventuriana estaba presente en la mayoría de los conventos, e, incluso, en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”⁷⁷. Como señala Rafael Sanz: “San Buenaventura era un autor intensamente leído tanto en las casas de oración de la Observación como entre los Descalzos. En él encontraron los elementos básicos de la doctrina mística desarrollada en el siglo XVI entre los franciscanos: el conocimiento de sí mismos o proceso de conversión personal, el seguimiento de Cristo y la transformación de la propia vida en Dios”⁷⁸.

Los franciscanos realizarán un pensamiento en el que intentan explicar en clave interna (en la propia definición de la Orden) y externa (eclesial y social) y desde los parámetros filosóficos y teológicos de su tiempo, los elementos

73 En la Península Ibérica cf. Isaac Vázquez, “La enseñanza del escotismo en España”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum* (Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968), 191-220. Manuel C. Freitas, “Escotismo em Portugal”, en *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* vol. II (Lisboa: Ed. Verbo, 1990) col. 184-189; José F. Meirinhos, “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”, en *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, ed. Luis A. De Boni et al. (Porto Alegre: Ed. EST, 2008), 330-347.

74 Cf. Isaac Vázquez, “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”, en *San Bonaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974*, vol. III, ed. por Alfonso Pompei (Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1974), 439-459; Id. “Influsso bonaventuriano nella bibliografia spirituale spagnola”, en *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974*, vol. 2 (Padova: Studio teologico comune dei frati nel Veneto, 1974-1975), 219-242.

75 Álvaro Huerga, “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”, en *San Buenaventura* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 69-101.

76 La influencia se pudo ver en la obra alcantarina de forma clara, cf. Manuel Lázaro, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, *Cauriensia* 1 (2006): 237-249; Id., “La *reductio* en el *Tratado de la oración y meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”, *Ars et sapientia* 19 (2006): 161-178.

77 Isaac Vázquez, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, ed. F. de A. Chavero (Roma: Antonianum, 1988), 141.

78 Rafael Sanz, ed., *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara* (Madrid: BAC, 1996), 197.

específicos (*forma mentis*) de la espiritualidad de su Fundador en diálogo con el mundo. Se trata de establecer un diálogo desde la propia forma ver, interpretar y vivir el mundo. En la búsqueda de la consecución del fin propio (espiritual y pastoral) se entiende la necesidad del estudio⁷⁹. Desde el inicio Francisco de Asís, en la *Carta a san Antonio*⁸⁰, se recuerda que la vida alimenta el estudio y ambas van configurando la experiencia franciscana. Se trata de poner todos los elementos necesarios para reproducir en la vida de la Orden –de sus miembros y de la institución– y ser imagen para la Iglesia y la sociedad el evangelio, la buena noticia del Misterio de Cristo, que pobre y crucificado, es muestra perfecta del amor de Dios. Esto supone que de la misma forma que la configuración de la Orden nace de la experiencia, la forma de vivir y pensar se orienta de nuevo a la actividad experiencial: la reforma de la vida (el hombre nuevo) que pasa por la sabiduría de vida, por el ejercicio del amor desde la libertad. Lo práctico se alimenta de lo teórico pero es más que especulación. La “especulación del pobre en el desierto”⁸¹ de Buenaventura, que podría ser la divisa de la escuela franciscana– es el itinerario de conocimiento y perfección (sabiduría) para llegar a la co-intuición del Misterio que alimenta la vida del cristiano.

Este itinerario especulativo hacia la vida de perfección y unión con el Misterio de Cristo como fundamento de nuestra condición de imagen y metafísica sacramental se apoya en una sabiduría que nos posibilita la transformación existencial y evangélica al Cristo pobre y crucificado y gustar de la *gracia* del Misterio de Dios en Cristo. Pero solo gusta de algo quien es profundamente libre. Recordamos las palabras de Francisco Martínez Fresneda, quien ha sabido como nadie sintetizar los ejes fundamentales de lo que podríamos calificar sin duda como Escuela franciscana y que a la vez muestran la dinámica interna por la que algunas veces no se ha sabido ver, precisamente, que era una escuela:

“1.º En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o sobrenatural, o una excesiva distinción entre

79 Cf. Pietro Maranesi, “San Francesco e gli studi: analisi del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”, *Collectanea Franciscana* 69 (1999): 7-41; Id., “I commenti alla Regola franciscana e la questione dello studio”, en *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo* (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 2002), 35-81; Id., “La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'Ordine francescano”, *Laurentianum* 44 (2003): 25-61; Id., “L'Intentio Francisci sul rapporto tra minorità e studio nel dibattito dell'Ordine Franciscano”, *Laurentianum* 44 (2003): 273-304. Cf. también, Jacques Guy Bougerol, “Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine Franciscano”, *Antonianum* 53 (1978): 405-422.

80 Cf. Antonio Rigon, “S. Antonio e la cultura universitaria nell'ordine francescano delle origini”, en *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988* (Assisi: Università degli studi di Perugia – Centro di studi franciscani, 1990), 69-92.

81 Buenaventura, “Itinerarium mentis in Deum”, en *Opera omnia. Vol. V*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891), 296.

filosofía y teología, o entre ésta y la revelación. Es decir, se admite la tradición teológica agustiniana elaborada por Anselmo, Bernardo y los Victorinos en la que la Escritura es el fundamento último de todo saber humano que engloba la ciencia sacra y la profana. Con esta perspectiva se tratan los temas sobre el deseo intrínseco humano de Dios y la influencia de éste sobre la actividad intelectual del hombre, la finalidad ética de los hombres y la historia, el origen del mundo, etc. Temas todos ellos ofrecidos por la Escritura, pero también abiertos a la posibilidad de ser profundizados por la razón iluminada por Dios.

2.º La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica. La Escritura vincula al entendimiento aunque éste pueda usar las fuentes y orígenes naturales del saber.

3.º En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad. De esta manera se abre una peculiar relación entre la racionalidad y la revelación, como hemos dicho. Ambas se encuentran en la persona creyente en un abierto diálogo que hace posible su repercusión en la historia humana, excluyendo la tentación permanente que se ha dado a lo largo de los siglos en la cultura occidental cristiana, es decir, la inutilización de la razón, que lleva a la fe a convertirse en un fideísmo, o la absolutez de la razón, que conduce a un empobrecimiento del hombre al alejar a Dios de la historia.

4.º Contar con la incorporación de Aristóteles por los maestros [...], pero con la libertad de modificarlo o adaptarlo a la Escritura ante las interpretaciones no acordes con las verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico agustiniano”⁸².

Teniendo en cuenta estas claves podemos afirmar que el estudio en la Orden se reveló como un instrumento de gran utilidad, impulsándose como elemento fundamental en el desempeño pastoral, siempre con la indicación de no olvidar la *especificidad* de la espiritualidad franciscana. Asentada la Orden en sus lugares propios, los núcleos de población especialmente urbanos a los que debía de servir y evangelizar, y en los que se concentraban los Centros universitarios (Oxford, París, Bolonia, Salamanca...), la Orden franciscana tenía motivos internos a su propio ser que favorecieron una búsqueda del conocimiento desde la sabiduría. Por eso existieron los Centros de estudios desde el origen, como hemos señalado. Y en la medida que los estudios de teología se hicieron necesi-

82 F. MARTÍNEZ, “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A. MERINO – F. MARTÍNEZ, (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003, p. 20.

rios, en la misma medida, las exigencias filosóficas y teológicas fueron respondiéndose desde el propio carácter y en esa respuesta se fue configurando a su vez su propia identidad, como será en el especial caso de la cuestión sobre la propiedad, donde el hombre imagen de Dios, espacio de sacramentalidad muestra en su vida cotidiana la grandeza de una vida interpretada en y desde Dios, ese era el signo de la Escuela franciscana y ese fue también en la cuestión del uso, el dominio y la propiedad, una dialéctica que no olvidaba que todo lo creado “canta a Dios”⁸³.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubert, Jean Marie. “Aux origines théologiques des droits de l’homme”. *Revue d’Ethique et de Théologie moral* 160 (1987): 5-26 (volumen monográfico publicado como: *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne*. Paris: Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie morale, Cerf, 1987).
- Baciero Ruiz, Francisco T. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421.
- “El De legibus de Suárez y Locke”. *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003): 387-394.
- “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”. En *El pensamiento político en la Edad Media*, coordinado por Pedro Roche Arnas, 263-274. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- Báñez, Domingo. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de M^a Idoya Zorroza (en preparación).

83 Como señala Orlando Todisco: “Le franciscain est animé para la ferme conviction qu’il est possible de penser et de vivre la sainte table eucharistique et la table du marché suivant la même logique et, quoi qu’il soit, elles ne doivent pas être pensées et vécues d’une façon parfaitement dissociée ou opposée”. Orlando Todisco, “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”, en *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, ed. Luca Parisoli (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008), 175-213.

- Beuchot, Mauricio. *Derechos humanos: historia y filosofía*. México: Distribuciones Fontamara, 1999.
- Bougerol, Jacques Guy. “Le origini e la finalità dello studio nell’Ordine Franciscano”. *Antonianum* 53 (1978): 405-422.
- Brandi de Portorrico, Sandra. “Ley y razón práctica: tesis de Tomás de Aquino en la obra de Richard Hooker”. En *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, editado por Laura E. Corso de Estrada, M.^a Jesús Soto-Bruna, M.^a Idoia Zorroza, 205-216. Pamplona: Eunsu, 2014.
- Brett, Annabel S. *Liberty, right and nature: individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Buenaventura, San. *Apologia pauperum, Apología de los pobres*. En *Obras de San Buenaventura*, vol. VI, edición bilingüe, edición preparada, anotada y con introducciones por los padres Fr. León Amorós, OFM., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Miguel Oltra, O.F.M. Madrid: BAC, 1972.
- “Itinerarium mentis in Deum”. En *Opera omnia*, vol. V, edición de PP. Collegii a S. Bonaventura, 293-316. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891.
- Calvillo, Manuel. *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945.
- Cano, Melchor. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de Augusto Sarmiento (en preparación).
- Cantú, Francesca. “La dialectique de Las Casas et l’histoire”. *Revue d’Ethique et de Théologie moral* 1987 (160): 5-26 (volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne*. Paris: Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie morale, Cerf, 1987).
- Carpintero Benítez, Francisco. *El derecho subjetivo en su historia*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.
- Challaye, Félicien. *Histoire de la propriété*. Paris: P.U.F., 1958.
- Cruz Cruz, Juan. “El «haber» categorial en la ontología clásica”. *Revista de Filosofía* (México) 51 (1984): 505-570; 52 (1985): 505-530.
- “Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial”. *Anuario Filosófico* 33, 3 (2000): 735-772.
- de Dios, Salustiano et al., coordinador. *Historia de la propiedad en España, siglos XV-XX*. Madrid: Centro de Estudios Registrales, 1999.

- Filmer, Robert. *Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción castellana: *Patriarcha o El poder natural de los Reyes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1920.
- Folgado, Avelino. “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”. *Pax iuris. Escorialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133.
- *El pensamiento de San Agustín en torno a la propiedad privada*. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2003.
- Freitas, Manuel C. “Escotismo em Portugal”. En *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* vol. II, col. 184-189. Lisboa: Ed. Verbo, 1990.
- Fuenteseca, Margarita. *La formación romana del concepto de propiedad: dominium, propietas y causa possessionis*. Madrid: Dykinson, 2004.
- García Belaunde, Domingo. “Los orígenes del Habeas Corpus”. *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho* 31 (1973): 48-59.
- González, Nazario. *Derechos humanos en la historia*. Bellaterra, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1998.
- Gratien de Paris. *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben. Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982.
- Grenni, Hector. “Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos”. En http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf.
- Griffin, James. *On human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel, 2009.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Traducción castellana: *Tratado sobre el ciudadano; Leviatán*. Madrid: Gredos, 2012.
- Huerga, Álvaro. “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”. En *San Buenaventura*, 69-101. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976.
- Kilcullen, John. “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”. En *William of Ockham, Work of Ninety Days*, translated and edited by John Kilcullen and John Scott, 883-932. Lewiston: Mellen, 2001;

- disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/fa-culties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.
- “The political writings”. En *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade et al. 302-325. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
 - Lambert, M. D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998.
 - Lasalle Ruiz, José María. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III, Dykinson, 2001.
 - Lázaro, Manuel. “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”. *Cauriensia* 1 (2006): 237-249.
 - “La *reductio* en el *Tratado de la oración y meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”. *Ars et sapientia* 19 (2006): 161-178.
 - Ledesma, Pedro de. *La cuestión del dominio*, Introducción de M^a Idoia Zorroza, transcripción, edición y notas de Enric Fernández Gel, M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017.
 - Locke, John. *Questions Concerning the Law of Nature*, edited by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008.
 - Locke, John. *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1980. Traducción castellana: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
 - Maranesi, Pietro. “San Francesco e gli studi: analisi del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”. *Collectanea Franciscana* 69 (1999): 7-41.
 - “I commenti alla Regola francescana e la questione dello studio”. En *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, 35-81. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 2002.
 - “L’Intentio Francisci sul rapporto tra minorità e studio nel dibattito dell’Ordine Franciscano”, *Laurentianum* 44 (2003): 273-304.

- “La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell’Ordine francescano”. *Laurentianum* 44 (2003): 25-61.
- Marcel, Gabriel. “Esbozo de una fenomenología del haber”. En *Diario metafísico (1928-1933)*, traducción de F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Medina, Bartolomé de. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de Augusto Sarmiento. Pamplona: Eunsas, 2017.
- Meirinhos, José F. “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”. En *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, editado por Luis A. De Boni et al., 330-347. Porto Alegre: Ed. EST, 2008.
- Nápoles, Fr. Miguel Ángel de. Editor. *Chronología historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*. Nápoles: 1650.
- Peiró, Juliana, Zorroza, M^a Idoia. “La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino”. *Cauriensia* 9 (2014): 435-449.
- Polo, Leonardo. “El tener: notas sobre la antropología griega”. En *Filosofía y economía, Obras completas*, vol. 25, edición de M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsas, 2015.
- Pons Rafols, Xavier, coordinador. *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*, prólogo de Mary Robinson, Asociación para las Naciones Unidas en España. Barcelona: Icaria, 1998.
- Renoux-Zagamé, Marie-France. *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Geneve: Librairie Droz, 1987.
- Rigon, Antonio. “S. Antonio e la cultura universitaria nell’ordine francescano delle origini”. En *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988*, 69-92. Assisi: Università degli studi di Perugia – Centro di studi franciscani, 1990.
- Sagüés Sala, Francisco Javier. *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- San Emeterio Martín, Nieves. *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Sanz, Rafael, editor. *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*. Madrid: BAC, 1996.
- Sierra Bravo, Restituto. *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols. Madrid:

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.

Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556; *De iustitia et iure libri decem / De la justicia y el derecho*, edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.

Soto, Domingo de. *Relecciones y opúsculos. I, Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento, An liceat*, edición, traducción e introducciones de Jaime Brufau Prats. Salamanca: San Esteban, 1995.

Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.

Todisco, Orlando. “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”. En *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, editado por Luca Parisoli, 175-213. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008.

Tomás de Aquino. In *Politicam*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 48A: *Sententia libri Politicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971. Traducción castellana: *Comentario a La política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2001.

– *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, edited by P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.

– *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. 8-10: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.

Vázquez, Isaac. “La enseñanza del escotismo en España”. En *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum*, 191-220. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968.

– “Franciscanos”. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1972.

- “Influsso bonaventuriano nella bibliografia spirituale spagnola”, en *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974*, vol. 2, 219-242. Padova: Studio teologico comune dei frati nel Veneto, 1974-1975.
 - “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, editado por F. de A. Chavero, 135-174. Roma: Antonianum, 1988.
 - “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”. En *San Bonaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974*, vol. III, editado por Alfonso Pompei, 439-459. Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1974.
- Villey, Michel. “Droit Subjectif I”. En *Seize Essais, 140-178*. París: Dalloz, 1969.
- Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- *De dominio, Sobre el dominio*, edición de M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, en prensa, 2017.
- Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México: Editorial Porrúa, 1971.
- Zorroza, M^a Idoya, editora. *Uso, dominio y propiedad en la Escuela de Salamanca*. Madrid: Sindéresis, 2017.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.
- Zuckert, Michael P. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

